http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/calzon1.pdf
nº 43, Octubre, Noviembre y Diciembre 2009

aposta
revista de ciencias sociales
ISSN 1696-7348

HACIA UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LA PARADOJA PRIMITIVISTA

José Antonio Calzón García
IES Elisa y Luis Villamil, Vegadeo (Asturias)

En las próximas páginas vamos a intentar reflexionar, desde una perspectiva fundamentalmente antropológica, acerca de la naturaleza contradictoria de algunas de las presunciones del llamado anarquismo primitivista. Para ello, realizaremos una primera aproximación a la idea de "cultura", clave para poder entender algunos de los principales pilares de la ideología primitivista. A continuación analizaremos, desde una perspectiva comunicativa, la noción de "código", en estrecha relación con la de "cultura", para pasar a desglosar el pensamiento concreto de dos de los más significativos primitivistas de las últimas décadas, incidiendo en lo que de problemático pudiera tener esta vertiente del anarquismo, a la luz de las teorías expuestas en la primera parte del artículo, ilustrando así las hipotéticas debilidades de algunos de sus flancos.

La noción de cultura se nos antoja, a priori, tan vaga e inasible como otras muchas ideas del ámbito de las ciencias humanas y sociales. De entre las diversas definiciones con que ilustrarla, Boas (1964: 166) opta por acotarla de forma marcadamente analítica:

> Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a

> su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos varios aspectos de la vida no constituye, empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura.

Esta explicación un tanto laxa de los fenómenos culturales insiste especialmente en dos cuestiones que consideramos de crucial interés: la imposibilidad de entender esas manifestaciones humanas de forma aislada, independiente, y la capacidad que poseen de ser estructuradas, a partir del reconocimiento de un sistema que las vertebra. Ambos aspectos, por tanto, parecerían tener una íntima interconexión que podríamos cifrar en los siguientes términos: todo rasgo cultural es consustancial a la existencia del "otro", y la relación entre ambos genera inevitablemente una estructura.

No ha sido Boas, ni mucho menos, el único que ha insistido en estas cuestiones. Lozano, por ejemplo, en su estudio introductorio a una compilación de textos de Lotman (1979: 23), señala que, para éste, la cultura comienza en el momento en el que hay reglas. Lotman insistirá en ello en repetidas ocasiones. En su opinión, el conocimiento ha de entenderse, o ha de ser concebido, como el descubrimiento de las regularidades (o estructuras) ocultas en el objeto (la cultura) (Lotman, 1998: 140). Más contundente resultará en la siguiente afirmación, realizada conjuntamente con Uspenskij: "la cultura es un generador de estructuralidad: crea alrededor del hombre una socio-esfera que, al igual que la biosfera, hace posible la vida, no orgánica, obviamente, sino de relación" (Lotman y Uspenskij, 1979: 70). La pregunta que ante estos planteamientos podemos sugerir es, sin duda, la siguiente: ¿en qué términos podemos definir, desde esta perspectiva, la noción de "estructura"? A este respecto, Radcliffe-Brown (1975: 189) señala que "el concepto de estructura se refiere a la distribución de las partes o componentes relacionados mutuamente en una unidad más amplia".

El principio integrador de esta serie de reflexiones parece ser el hecho de que se puede entender la cultura a partir de la articulación de una serie de fenómenos no inconexos que admiten ser contemplados, en la medida en que parece algo inherente a su propia dinámica, como parte de un sistema en el que se integran dentro de estadios más

amplios, lo cual parece alejarlos del caos. Ahora bien, seguimos dejando un aspecto de crucial importancia de lado: ¿por qué es esto posible? Es decir, ¿cómo podemos admitir que todo aspecto cultural se integra en una estructura después de la definición tan amplia que hemos leído en palabras de Boas, y que podría ser parafraseable a partir de la consideración de la cultura como "todo lo que hace y piensa el hombre"?

La respuesta podría venir de la mano de Esté (1999), quien plantea, desde una perspectiva histórica, el paso del orden antropocéntrico del individuo renacentista, donde todo gira en torno al hombre, al semiocentrismo actual, donde se reconoce y es constatable la importancia y omnipresencia de los códigos y de los signos que los conforman. No deja de resultar significativa la poca acogida que hasta ahora ha tenido el término definitorio de este segundo período de los deslindados por Esté [1].

Acostumbrados como estamos a oír hablar de etnocentrismo, sociocentrismo o androcentrismo, el término "semiocentrismo" ha tenido una fría o más bien poco prolífica repercusión. No obstante, la escasa utilización del término no significa que, reformulando su significado, no sea una idea ya manejada desde hace tiempo para definir las dinámicas culturales. En efecto, si por etnocentrismo hemos de entender la actitud de determinados antropólogos, por ejemplo, dados a juzgar grupos sociales ajenos al suyo propio desde la perspectiva y los valores de la cultura propia; y por androcentrismo el comportamiento de sociedades marcadamente patriarcales, en las cuales las acciones femeninas son evaluadas y sancionadas a partir de cosmovisiones masculinas; no parece haber motivos para no redefinir el término semiocentrismo como la capacidad de todo código para volver sobre sí mismo, y reforzarse precisamente por su propia utilización.

La consideración de la cultura en cuanto código o conjunto de signos ha sido formulada hace ya tiempo. Lotman (1979: 22; 1998: 167) plantea precisamente el signo no sólo como la relación entre significante y significado, sino como una unidad cultural entera. La cultura, para él, es equivalente a un conjunto de textos. Saussure (1980: 17) ya lo había explicado con gran lucidez: "Estudiando los ritos, las costumbres, etc., como si fueran signos, creo que arrojaremos nueva luz sobre los hechos, y pondremos de relieve la necesidad de incluirlos en una ciencia de la semiología y de explicarlos con sus leyes".

El planteamiento sistémico de la cultura, y su consideración en cuanto código y, por tanto, en cuanto mecanismo de transmisión informativa [2], permite contemplar su desarrollo diacrónico desde la pauta semiocéntrica que parece definirlo. Dicho en otros términos, la inercia semiocéntrica de toda cultura supone que en sus propias manifestaciones radica su supervivencia, puesto que todo uso supone refuerzo. Así, y a partir de esta redefinición, ya no podemos considerar el semiocentrismo en cuanto estadio histórico del hombre, sino como característica inherente a él en cualquier momento: toda acción humana es semiocéntrica [3], en la medida en que le permite relacionarse con sus semejantes a partir de pautas culturales. Dentro de la antropología, la escuela funcionalista, encabezada por Radcliffe-Brown, ha constatado esta dinámica, aunque en otros términos:

> El objetivo del método funcional es descubrir (...) leyes generales y, gracias a ello, explicar cualquier elemento de una cultura por referencia a las leyes descubiertas. Así, si constituye una generalización válida decir que la función del ritual o ceremonial principal es expresar y, gracias a ello, mantener en existencia sentimientos que son necesarios para la cohesión, podemos "explicar" cualquier ritual o ceremonial determinado mostrando cuáles son los sentimientos expresados en él y cómo se relacionan con la cohesión de la sociedad (Radcliffe-Brown, 1975: 61-62).

De esta lectura entresacamos que todo ritual o ceremonia y, por extensión, todo acto cultural, contribuye a la cohesión social y, por tanto, a reforzar un determinado código que sirve como elemento comunicativo dentro de un colectivo. Desde otra perspectiva, Bajtín (1987: 425, 272-73) habla también de las denominadas fuerzas centrípetas, especialmente a propósito de los géneros poéticos, las cuales tendrán un carácter unificador, homogeneizante, contribuyendo a reforzar el sistema cultural y literario vigente.

No hemos de entender de lo hasta aquí expuesto que la actividad semiocéntrica de todo código suponga la anulación de la noción de alteridad. Por el contrario, tal y como ya mencionaba Civ´jan (1979: 176), "la rebelión de la persona contra la sociedad (...) por lo general empieza con un cambio del código en las situaciones ordinarias; lo que los

destinatarios interpretan como una deformación de la jerarquía social en una dirección determinada". También Boas (1964: 200, 235) insiste en que los individuos, ya desde el surgimiento de la humanidad, han reaccionado de una u otra manera contra sistemas culturales vigentes, disminuyendo la dificultad para quebrantarlos en función de la evolución de esa sociedad. Radcliffe-Brown plantea precisamente esa alteridad como condición imprescindible para la supervivencia de determinados esquemas sociales en su "ley de la oposición":

> En cualquier organización dividida en segmentos la unidad y solidaridad de un grupo o segmento depende de la existencia de alguna forma de oposición social, es decir, de alguna forma de antagonismo, organizado y regulado socialmente, entre él y los demás grupos o segmentos con que esté en contacto, oposición que sirve para mantener diferenciados y distintos los segmentos particulares (Radcliffe-Brown, 1975: 18).

Todas estas reflexiones teóricas pueden verse ilustradas por el fenómeno, ya absolutamente familiar, de la llamada "globalización". McLuhan (1990) platea la importancia decisiva que, para la humanidad, ha comportado el cambio en los soportes que posibilitan la comunicación. Así, destaca un primer momento, determinado por la irrupción de la imprenta, y un segundo período, en el que nos encontramos inmersos —McLuhan no llegó a contemplar la irrupción y auge de Internet—, que ha supuesto proyectar sobre la Tierra como globalidad relaciones comunicativas circunscritas habitualmente a sectores sociales mucho más restringidos.

Es lo que denomina "aldea global": las noticias que nos afectan no son solo las del barrio de al lado, sino múltiples eventos ocurridos en Rusia, Nigeria o Japón, y nuestro interlocutor puede ser tanto el vecino del quinto como un habitante de Chile del que desconocíamos su existencia. Esta idea ha contribuido en gran medida a forjar la noción de "globalización" en cuanto establecimiento a nivel mundial de interconexiones de diversa índole (sociales, económicas, etc.) que sobrepasan, con mucho, sus habituales ámbitos de actuación, más limitados espacialmente. Lo cierto es que este fenómeno refleja, con una envergadura sin precedentes, la actividad semiocéntrica de la cultura occidental.

Pastor (2002), por ejemplo, interpreta en términos económicos este fenómeno. A partir de los cambios generados en la extensión de los mercados globales, potenciado por las innovaciones tecnológicas, ha supuesto el progresivo crecimiento de las empresas multinacionales por medio de fusiones y alianzas; ello favorecido por el desarrollo de políticas macroeconómicas basadas en el modelo neoliberal y con una tendencia a la homogeneidad, como también describe Ritzer (1996) a partir del concepto de "macdonalización". Esta noción alude al resultado de aplicar pautas de producción, a todos los niveles, regidas fundamentalmente por los principios de la racionalización, la eficacia y la competitividad.

Podríamos tratar también este fenómeno desde una lectura más cultural o ideológica, a partir de las consecuencias semiocéntricas que genera el consumo masivo de productos tales como música o cine elaborados en Europa o Norteamérica. No obstante, es interesante resaltar también los semiocentrismos alternativos que están surgiendo como reacciones sociales ante este movimiento, y que nos permiten retomar la idea de Radcliffe-Brown (1975: 18) de la alteridad inherente a toda actividad semiocéntrica.

Así, Pastor (2002: 30-37, 55-64) nos narra pormenorizadamente la breve historia de las llamadas "contracumbres", o respuesta a modo de movimiento social a los eventos organizados por el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial. Estas contracumbres han contado igualmente con sus propios medios de contrainformación en Internet, como es el caso de Indymedia, y han promovido el desarrollo de redes y foros alternativos, como refleja el Foro Social Mundial de Porto Alegre, al tiempo que se han impulsado propuestas alternativas al modelo económico-laboral imperante. La conclusión, para Pastor (2002: 78-79) es la siguiente:

> Lo que aparece en la mayoría de este movimiento es un discurso alternativo que pretende ofrecer otra globalización distinta a la realmente existente: la basada en la universalización de los derechos fundamentales de las personas, los pueblos, y el conjunto de seres sintientes y sufrientes del planeta, o sea, la globalización de los derechos y libertades, apoyada en una visión transcultural de los mismos y alejada, por consiguiente, tanto del relativismo moral como del "doble rasero" dominante en Occidente (...) Resucita así un discurso de defensa de lo "común" entendido como el conjunto de lo que

> debería pertenecer a la "comunidad" (...) En cierto modo, es una nueva "economía moral" (...) Es, por tanto, una globalización "contrahegemónica" (...) la que está apareciendo como alternativa con el fin de ir haciendo realidad la idea y el ideal de que "otro mundo es posible".

Al margen de las valoraciones ideológicas que supone esta consideración teñida de subjetivismo, sí parece evidente el desarrollo en las últimas décadas de un modelo socio-cultural cada vez más imperante a nivel mundial, ante el cual están surgiendo actividades y movimientos que, a modo de respuesta, intentan ofrecer configuraciones culturales alternativas.

Retomemos el hilo central del asunto. Hasta ahora hemos intentado definir la cultura a partir esencialmente de tres conceptos: alteridad, sistematicidad y carácter comunicativo. El enfoque semiológico de todo fenómeno cultural nos ha permitido aludir a su naturaleza semiocéntrica, ya que cualquier acto cultural supone un refuerzo del sistema al que pertenece, o lo que es lo mismo, su inserción en un estadio superior de análisis, en la medida en que "uso" significa "vigencia". No obstante, la irrupción de "lo otro", de "lo ajeno", genera semiocentrismos alternativos, cuyo triunfo depende en gran medida del resultado que surja de la confrontación entre las fuerzas centrípetas de la cultura y su correspondiente contra-cultura (y viceversa). Para ilustrar todo esto, hemos recurrido al fenómeno de la globalización y al progresivo desarrollo de movimientos sociales alternativos, lo cual está generando en la actualidad relaciones dialécticas de confrontación de resultado incierto.

Una idea clave para poder entender el concepto de semiocentrismo es el de "institución". Lejos de concebirla como un mero organismo oficial, una institución es, en el sentido meramente etimológico, el establecimiento o fundación de una cosa. Radcliffe-Brown (1975: 189, 81-82) consideraba la institución como "un sistema establecido o reconocido socialmente de normas o pautas de conducta referentes a determinado aspecto de la vida social", siendo su función el "papel que desempeña en el sistema total de integración social del que forma parte". Sin embargo, toda institución precisa de una necesaria renovación, cuando no de la existencia de instituciones alternativas, tal y como lo plantea Lotman (1999: 36):

> El proceso de "envejecimiento" de los diversos métodos de generación de sentido, constantemente activo, es compensado, por un lado, por la introducción y el uso de nuevas estructuras generadoras de sentido, antes prohibidas; y por el otro, por el rejuvenecimiento de las viejas, ya olvidadas.

También Radcliffe-Brown (1975: 191, 204-205) insiste en este aspecto en términos parecidos, al precisar que "la continuidad estructural de un organismo es dinámica, no estática".

El anarquismo primitivista parece negar todo lo hasta aquí asentado, fundamentalmente a partir de la supresión de la noción de "cultura", vinculada, como hemos visto, tanto a la de "código" como a la de "institución". Es necesario analizar con cierto detalle algunas de las bases del primitivismo, tal y como las han asentado varios de sus principales teóricos de las últimas décadas, para constatar la sostenibilidad o no de su ataque a la noción de "cultura".

Comenzamos con Theodore John Kaczynski, tristemente conocido como "Unabomber". Kaczynski, eminente profesor de matemáticas en Berkeley, dejó su actividad docente para ir recluyéndose poco a poco hasta aislarse por completo en una pequeña cabaña en Licoln, Montana, donde fue arrestado el 3 de abril de 1996, atribuyéndosele la realización de varios atentados con carta-bomba durante un período de casi dieciocho años, con un resultado de tres muertos y veintinueve heridos. Un año antes, en plena psicosis colectiva, Kaczynski sacaba a la luz una carta en la que solicitaba la inminente publicación en los periódicos de mayor tirada nacional de su breve ensayo *La sociedad industrial y su futuro*, como requisito imprescindible para poner fin a la serie de atentados perpetrados. Finalmente, el *New York Times*, así como el *Washington Post*, deciden sacar a la luz el texto, conocido popularmente como el *Manifiesto Unabomber*. Actualmente, Kaczynski cumple cadena perpetua en una prisión de Colorado.

Al margen de los delirios criminales del "Unabomber", debidamente sancionados por la ley, el manifiesto de Kaczynski ha sido analizado en ocasiones por antropólogos y sociólogos, sorprendiendo por su lucidez. El texto, en efecto, plantea una serie de rasgos definitorios de las llamadas "sociedades modernas", en las cuales en no pocas ocasiones se rompe la secuencialidad "finalidad-esfuerzo-logro de la finalidad-autonomía", por

medio fundamentalmente de dos mecanismos opuestos: consecución de los objetivos sin apenas esfuerzo —en cuyo caso el ser humano experimenta cierta tendencia a la búsqueda de actividades sustitutorias, por medio de estímulos alternativos—, o bien búsqueda infructuosa de una aspiración inalcanzable, de unas metas irrealizables, lo cual termina desencadenando en no pocas ocasiones sentimientos de frustración que desembocan igualmente en la sublimación de actividades compensatorias. "La obsesión del hombre moderno por la longevidad, y con el mantenimiento del vigor físico y el atractivo sexual hasta una edad avanzada, es un síntoma de la irrealización resultante de la privación con respecto al proceso de poder" (Kaczynski, 1995: 74) [4].

Por el contrario, y de acuerdo de nuevo con las tesis de Kaczynski, entre las sociedades primitivas la instrucción de los sujetos estaba encaminada hacia la obtención de unas determinadas aptitudes que permitieran la satisfacción de los impulsos naturales, resultando excepcional la ruptura del esquema "formación-objetivos-logros" (Kaczynski, 1995: 115). Frente a las formaciones sociales que han experimentado una menor evolución en las cuales la comunidad siempre prima por encima del individuo a través de mecanismos de coerción sustentados por el temor al desencadenamiento de adversos fenómenos naturales (plagas, hambrunas, etc.), en las denominadas "sociedades modernas" el concepto preponderante es el de "existencia individual", surgiendo los temores a partir de la propia constitución social, de la cultura, esto es, de la presencia de nuestros propios semejantes (Kaczynski, 1995: 51, 69).

Kaczynski, en suma, se limita a defender concepciones sociales de corte primitivista, amparándose en la supuesta alienación de las comunidades contemporáneas. Más radical será la postura de John Zerzan, un norteamericano con una sorprendente falta de correspondencia entre su actividad laboral —caracterizada por su heterogeneidad: ha sido carpintero, taxista e incluso "canguro" de guardería— y sus frutos intelectuales: considerado como uno de los ideólogos de los *Black Bloc*. Zerzan es responsable de artículos como *Futuro primitivo* o *El malestar del tiempo*, columnas filosóficas de algunas de las tendencias primitivistas de los movimientos antiglobalización.

Las reflexiones de este teórico comienzan por negar la mayor: el concepto de cultura. En su opinión, el salto desde los grupos de cazadores/recolectores al de agricultores, allá por el lejano neolítico, supuso la progresiva introducción de mecanismos de

simbolización —fundamentalmente a través de la división del trabajo, del ritual— que llevaron, paulatinamente, al establecimiento de jerarquías sociales, a la discriminación de género, o incluso a la pérdida de estatura y robustez, fruto del sedentarismo. Frente a ello, Zerzan ofrece el retrato de un utópico "paraíso primitivo" en el cual los seres humanos cooperarían para su subsistencia, sin distinguir entre hombres y mujeres, llevando a sus organismos a un óptimo desarrollo inmunológico y adaptativo (Zerzan, 2001a: 7-36).

A partir de estas consideraciones, el analista plantea otra serie de consecuencias fruto de la pérdida de identidad entre el ser humano y el nicho ecológico en el que se desarrolla: a) la degeneración psíquica del individuo, que desencadena el progresivo sentimiento de extrañamiento en el sujeto, que no se reconoce a sí mismo (alienación) ni al medio que le rodea —ante lo cual el terapeuta (brujo, chamán, psicoanalista) opta por la reconstrucción del individuo, pero jamás por el cuestionamiento del medio— (Zerzan, 2001a: 37-60); b) la desaparición y encorsetamiento de la actividad creativa del hombre, sometida al rigor de unas determinadas pautas estéticas (Zerzan, 2001a: 61-84) o c) la construcción de mecanismos de simbolización incorporados a nuestras estructuras culturales más profundas, pero no por ello menos artificiales, tal y como sucede con el concepto de "tiempo", fenómeno socialmente aprendido que articula la organización de buena parte de nuestras actividades (Zerzan, 2001b: 141-175) .

Es necesario distinguir una serie de cuestiones en la secuencia que establece el teórico norteamericano. En primer lugar, se plantea la posibilidad de concebir al símbolo en cuanto posterior, y no necesariamente consustancial, al ser humano. Por otro lado —y siempre de acuerdo a esta primera consideración— da la impresión de que todo aquello que asociamos con la noción de cultura (la organización social, la comunicación a través del lenguaje, nuestra concepción del tiempo...) ha surgido con un relativo grado de "ajenidad" respecto al desarrollo de la especie humana. Por tanto, Zerzan parte de la presuposición de que lo que entendemos como cultura es algo externo y posterior a la aparición del ser humano.

Respecto a la primera de las cuestiones, esto es, la de que "cultura" y "hombre" no sean necesariamente términos que designen una misma realidad, Gustavo Bueno plantea en una de las obras de Zerzan (2001b: 28-30) que se trata de dos elementos que admiten

una triple posibilidad combinatoria: a) considerarlos en relación de identificación, tal y como se sostendría desde la perspectiva del humanismo culturalista (y en la línea de antropólogos como Malinowski); b) plantear que son términos que designan realidades y conceptos muy distintos, desde un tratamiento, digamos, "anticulturalista" (y donde habría que incluir a Rousseau, Diógenes y, desde luego, a Zerzan) y c) barajar la posibilidad de que la cultura y el hombre solo se identifiquen parcialmente, o lo que es lo mismo, que solo una parte del ser humano admite su inclusión en el ámbito cultural (tal y como plantea el psicoanálisis freudiano, con su nítida demarcación de lo que constituye el *ello*, o parte instintiva, el *super-yo*, o constricción social, y el *yo*, o elemento racional de control, mediador en el individuo entre las otras dos instancias).

A la luz de esta perspectiva, y admitiendo la posibilidad, desde distintas escuelas, de que la cultura y el ser humano constituyen instancias deslindables y de contornos más o menos nítidos, quedaría por esclarecer la escabrosa cuestión de la secuencialidad. Así, la afirmación de Zerzan de que la aparición y el desarrollo de la cultura fueron posteriores al surgimiento de la especie humana cuenta con un nutrido número de detractores, algunos de los cuales han insistido especialmente en que una relación causal de esta naturaleza (hombre-cultura) es insostenible.

Para empezar, parece existir cierto consenso a la hora de considerar que la idea de cultura está vinculada a la de "codificación". Así, el sociólogo Talcott Parsons definía precisamente a la cultura en cuanto "discurso simbólico colectivo" (Kuper, 2001: 19-38), esto es, un auténtico entramado de elementos comunicativos cifrados de alguna manera y con un determinado valor significativo para una comunidad, en la cual adquiere sentido y utilidad. Por otro lado, ya en el terreno de las habilidades cognitivas, las investigaciones de Hockett (1977) en torno a los rasgos distintivos del lenguaje humano establecían como uno de los más significativos el de la arbitrariedad, es decir, la relación independiente que puede establecerse entre un elemento significativo del lenguaje y sus denotaciones, totalmente al margen de cualquier semejanza física que pudiera haber entre unos y otros. Esto, sumado a la productividad, o aptitud para construir mensajes sin precedentes, convertía al ser humano en un organismo capaz de elaborar símbolos (en muchos casos, nuevos) con el objetivo de comunicarse con sus semejantes. Dicho de otro modo: el ser humano, por su propia constitución mental, *y*

simplemente por ella, tiene la posibilidad de darse a entender, de expresarse, a través de símbolos.

En resumidas cuentas, las teorías de Zerzan parecen chocar contra dos muros especialmente sólidos. Así, las reflexiones antropológicas en torno a la posibilidad de concebir la cultura al margen del ser humano tachan de poco menos que descabellada tal sugerencia, tal y como, con especial énfasis, han apuntado, por ejemplo, las consideraciones de Geertz (1989: 53)

> Lisa y llanamente esa evolución (la del *homo sapiens*) sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. Los hombres sin cultura no serían los hábiles salvajes de *Lord of the Flies* de Golding (...) Serían monstruosidades poco operantes con muy pocos instintos útiles, menos sentimientos reconocibles y ningún intelecto (...) Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.

De igual modo, Geertz (1989: 53-54) vincula esta cuestión a la capacidad innata del ser humano para elaborar símbolos, elemento este consustancial al fenómeno cultural:

> Como nuestro sistema nervioso central —y muy especialmente la corteza cerebral, su coronamiento de calamidad y gloria— se desarrolló en gran parte en interacción con la cultura, es incapaz de dirigir nuestra conducta u organizar nuestra experiencia sin la guía suministrada por sistemas de símbolos significativos (...) A fin de adquirir la información adicional necesaria para que pudiéramos obrar nos vimos obligados a valernos cada vez más de fuentes culturales, del acumulado caudal de símbolos significativos. De manera que esos símbolos son no meras expresiones o instrumentos o elementos correlativos de nuestra existencia biológica, psicológica y social, sino que son requisitos previos de ella (...) La gran capacidad de aprender que tiene el hombre, su plasticidad, se ha señalado con frecuencia; pero lo que es aún más importante es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos, la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica.

La cultura, de este modo, parece convertirse en un mecanismo de simbolización inherente a la capacidad cognitiva del hombre para transmitir información, y con ella valores. La consideración de la cultura en cuanto código o conjunto de signos ha sido formulada igualmente por lingüistas y semiólogos, como ya se ha mencionado anteriormente, constituyendo una serie de normas o leyes que sugieren, precisamente, que su existencia —al margen de que su conocimiento nos sea o no revelado— ilustra la concepción del "hecho cultural" de acuerdo a unas determinadas estructuras. Tal y como Lotman y Uspenskij (1979: 70) apuntaban: "la cultura es un generador de estructuralidad; crea alrededor del hombre una socio-esfera que, al igual que la biosfera, hace posible la vida, no orgánica, obviamente, sino de relación".

Si, tal y como algunas líneas antropológicas apuntan, no existen elementos suficientes como para considerar razonable la propuesta de Zerzan —basada, sin duda, en planteamientos cercanos a la filosofía rousseauniana del "buen salvaje"— de considerar al ser humano al margen de la cultura, hemos de invertir la reflexión, comprobando los argumentos de sus detractores. Así, la capacidad cognitiva del *sapiens* encamina inevitablemente a la formulación —fruto precisamente de ese potencial tan provechoso en el terreno social— de mecanismos de simbolización que, por sí mismos, forman la base de la constitución cultural, en el momento en el que se convierten en generadores de interrelaciones personales, con la transmisión de información significativa.

Estos símbolos, por tanto, antes o después son codificados de forma estable por la comunidad, lo que supone su subordinación a unas reglas o normas, cuya existencia por sí misma desvela una estructura comunicativa, por básica que sea, sobre la que se asienta la transmisión de información. Puesto que toda estructura se ve obligada a dibujar la articulación entre sus partes de forma jerarquizada, solo resta saber qué lugar ocupa en el organigrama cultural el ser humano, desde el momento en el que somos conscientes de que nuestra existencia no es concebible separada del símbolo, y, por tanto, de la cultura.

Al margen de esto, y como también se ha mencionado, toda estructura cultural se enfrenta de manera recurrente a situaciones de alteridad que la ponen a prueba, y que posibilitan su supervivencia, pues de lo contrario, como en cualquier otro proceso de

codificación, la ausencia de oposición, cambio o negación conlleva a la larga el inevitable enquistamiento o la fosilización de prácticas o códigos que han perdido vigencia, tal y como sucede cuando un ritual está desprovisto de significado, y solo tiene cabida en una sociedad desde el ámbito del folklorismo más tradicionalista y pintoresco. A la luz de esta necesidad de alteridad, las diversas propuestas políticas en una determinada comunidad, por ejemplo, garantizan la "frescura" de unos sistemas de organización que evolucionan y se perfeccionan a través de la dialéctica. Desde este prisma, el anarquismo marca un semiocentrismo más, otra propuesta discursiva, dentro de los proyectos de organización social.

Resulta difícil vaticinar los caminos por los que transitará el anarquismo en las décadas venideras, máxime teniendo en cuenta la enorme disparidad de escuelas que ofrece (anarcoindividualismo, anarcosindicalismo, libertarianismo, primitivismo, etc.). Nuestro objetivo ha sido centrarnos en una de sus orientaciones, en concreto el llamado "anarquismo primitivista", y hacer una lectura antropológica de algunos de sus pilares, teniendo siempre presente la existencia, digamos, de un primitivismo "suave" (encarnado ideológicamente por Kaczynski) y de una línea dura (representada por Zerzan). Desde un punto de vista semiológico, comunicativo, el anarquismo ha encarnado tradicionalmente un drástico semiocentrismo con un discurso, unos objetivos y un ideal. El problema surge cuando, desde el primitivismo más radical, se anhela una supervivencia humana amparada en la supresión de lo simbólico y lo cultural. Las consecuencias de este planteamiento serían la aniquilación de la capacidad comunicativa y, por tanto, de la sociabilidad, factor imprescindible, de uno u otro modo, para la supervivencia de la especie.

Hemos aportado datos y testimonios como para considerar que: 1) no se puede hablar de ser humano sin considerarlo vinculado a la noción de cultura, y 2) el hombre no puede escapar a su capacidad innata para la simbolización, lo que sin duda conlleva la necesaria codificación de mensajes en cualquier intento de relación interpersonal. Esto supone que no podemos renunciar a la noción de semiocentrismo a la hora de intentar validar el proyecto primitivista. Se hará necesaria la formulación de un discurso en clara relación de alteridad con las concepciones científicas y tecnológicas por las que discurre el pensamiento global contemporáneo. Pero es impracticable concebir un primitivismo que abogue por la supresión del pensamiento simbólico, amparándose en las

consecuencias organizativas, sociales y políticas que ello ha comportado. Zerzan defiende un proyecto de futuro no sólo basado en la individualidad (consecuencia necesaria de la carencia de comunicación), que a la larga haría peligrar a nuestra especie, sino amparado en unas pautas cognitivas (no-simbolización) solo practicables a la luz de una hipotética lobotomización eugenésica.

Por todo ello, y desde una lectura antropológica, el anarquismo primitivista solo es concebible en cuanto proyecto de modificación tecnológica, política o social, pero nunca desde un prisma que aspire a una reconfiguración cognitiva del ser humano, en cuyo caso se trataría de un proyecto de posible aplicación sólo con otras especies. Asumir que el semiocentrismo forma parte necesaria de nuestra constitución mental nos permite entenderlo con la radicalidad que estimemos oportuna, pero nunca renunciando a nuestra condición de *animales* políticos y sociales

Notas

[1]: Curiosamente, Lotman (1979: 33-34), en su clasificación de los diferentes esquemas culturales, considera que esa tendencia al signo es característica más bien de la Edad Media, donde "existir" equivale a "significar" y predomina la denominada "organización semántica" de la cultura.

[2]: Burgelin (1970: 145-149) ha estudiado precisamente la relación, a un nivel teórico, entre cultura y comunicación. Partiendo de la consideración de lo cultural en cuanto campo de la significación en general, plantea que todo sistema cultural concreto depende, a un cierto nivel de análisis, de una relación de doble intercambio entre la fuente y el destinatario. Toda opinión expresada, por ejemplo, sería ella misma un sistema cultural concreto.

[3]: La llamada Teoría de la Relevancia ha planteado una cuestión parecida, desde una perspectiva de tipo más cognitivo, mediante el concepto de "ostensión", con el cual se alude al acto llevado a cabo por un emisor, y que consiste en "activar" el proceso inferencial que realiza el receptor para entender los mensajes. Un acto ostensional es aquel que llama la atención sobre el mensaje, con el objetivo de comunicar algo, por lo cual presupone la capacidad semiocéntrica del código empleado, en la medida en que es necesario que este sea compartido por el receptor para una óptima comunicación. Véase Pons Bordería (2004).

[4]: Conservamos la referencia autor-año, cambiando la página por el párrafo correspondiente en la versión digital localizada en:
http://www.sindominio.net/ecotopia/textos/unabomber.html

Bibliografía

Bakhtin, Mikhail M. (1987): *The dialogic imagination. Four Essays*, University of Texas Press, Austin.

Boas, Franz (1964): *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires.

Burgelin, Olivier (1970): 'Intercambio y deflación en el sistema cultural', en *Lo verosímil*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, pp. 145-168.

Civ´jan, Tat´jana V. (1979): 'La semiótica del comportamiento humano en situaciones dadas (principio y fin de la ceremonia, fórmulas de cortesía)', en *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid, pp. 173-194.

Esté, Aquiles (1999): *Cultura replicante. El orden semiocentrista*, Gedisa, Barcelona.

Geertz, Clifford (1989): 'El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre', en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 43-59.

Hockett, Charles (1977): 'The problem of universals in language', en *Universals of language*, ed. J. Greenberg, The MIT Press, Cambridge, pp. 1-29.

Kaczynski, Theodore John, 'La sociedad industrial y su futuro', disponible en: http://www.sindominio.net/ecotopia/textos/unabomber.html

Kuper, Adam (2001): *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona.

Lotman, Yuri M. (1998): *La semiosfera*, tomo II, Cátedra, Madrid.

— (1999): *Cultura y explosión*, Gedisa, Barcelona.

Lotman, Yuri M. y Boris Uspenskij (1979): ‘Sobre el mecanismo semiótico de la cultura’, en *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid, pp. 67-92.

Lotman, Yuri M. y Escuela de Tartu (1979): *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid.

McLuhan, Marshall (1990): *La Aldea Global*, Gedisa, Barcelona.

Pastor, Jaime (2002): *Qué son los movimientos antiglobalización*, RBA, Barcelona.

Pons Bordería, Salvador (2004): *Conceptos y aplicaciones de la Teoría de la Relevancia*, Arco Libros, Madrid.

Radcliffe-Brown, Alfred (1975): *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona.

Ritzer, George (1996): *La McDonalización de la sociedad*, Ariel, Barcelona.

Saussure, Ferdinand de (1980): *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid.

Zerzan, John (2001a): *Futuro primitivo y otros ensayos*, Numa ediciones, Valencia.

— (2001b): *Malestar en el tiempo*, pról. M. Ramírez y antíl. G. Bueno, Ikusager Ediciones, Vitoria-Gasteiz.

Resumen

Este ensayo se adentra en los fundamentos de la ideología anarquista de raíz primitivista. Desde una perspectiva antropológica, el autor analiza las controversias que suscita el concepto de cultura. Revisando y desmontando los cuestionamientos primitivistas, se evidencia el carácter insustituible de la idea de cultura para explicar lo concerniente a las sociedades humanas. Ya se trate de grupos de cazadores-recolectores de la prehistoria o de movimientos antiglobalización de la actualidad, todas las sociedades están regidas por códigos y signos que revelan su funcionamiento.

Palabras clave

Primitivismo, anarquismo, antropología, cultura.

Abstract

This essay explores the foundations of the primitive root of anarchist ideology. From an anthropological perspective, the author examines the controversies raised by the concept of culture. Reviewing and clearing the questions primitivism, there is the irreplaceable nature of the idea of culture to explain terms of human societies. Whether groups of hunter-gatherers of prehistory or anti-globalization movements of today, all societies are governed by codes and signs that show it work.

Key words

Primitivism, anarchism, anthropology, culture.